

A FENOMENOLÓGIA egy olyan módszert dolgozott ki, amely az egyes szám első személy nézőpontjának a vizsgálatára épül és ezen keresztül igyekszik általánosan érvényes struktúrákat megragadni.

Ám a mindenkori én perspektívájának az elmélyítése semmiképpen sem jelent szubjektívizmust vagy lemondást a szigorúságról. Sőt, a „vissza a dolgokhoz” jelszava a vélt tudományosság és a vélt általánosság előítéletei mögött egy valódibb nézőpontot igyekszik rögzíteni, amit a fenomenológus a metafizikai és objektivistá hagyomány rétegei alatt rejtőző eredendőbb alapszintként ragad meg. Ehhez az alapszathoz a tudat „önvizsgálatán” keresztül vezet az út. Noha ez a törekvés eredetileg nem morálfilozófiai indíttatású, több szerzőnél is – úgyszólván a dolog természeténél fogva – morális természetű belátásokhoz vezetett el. Husserlnél a fenomének ismeretelméleti elemzése a kései korszakban szinte automatikusan vetette fel a fenomenológiát művelő gondolkodó felelősségének a kérdését. Heideggernél pedig a mindennapi világban-benne-lét struktúráinak feltárása vezetett el az autentikus-inautentikus létmódok megkülönböztetéséhez. Scheler, aki a legközvetlenebb módon foglalkozott a fenomenológiából kiindulva erkölcsfilozófiai kérdésekkel, az értéktételezés intencionális elemzésével jutott el egy materiális értéketika kidolgozásáig.

A jelen tanulmány nem ezeket az utakat fogja követni, noha mindegyik alkalmas lenne a bűn fogalmának újragondolásához. E kísérleti gondolatmenet középponti kérdése az, hogy a fenomenológiai perspektívának van-e *közvetlenül* morális vonatkozása, vagyis található-e olyan út a moralitáshoz a fenomenológián belül, ami nem a tudat intencionális szerkezetének feltárása után, vagyis közvetve vezetne el morális kérdésekhez. Ha a fenomenológiai perspektíva az én saját tapasztalati nézőpontom következetes elmélyítése és feltárása, akkor ez milyen belátásokkal szolgálhat erkölcsfilozófiai kérdések megközelítéséhez? A feladat tehát a – heideggeri terminussal – mindenkori enyémvalóságnak (*Jemeinigkeit*) nevezett szempont szubjektívizmustól mentes végiggondolása.

A dolog azonban távolról sem magától értetődő. Két nehézséggel kell szembenéznünk: az egyik magának a nézőpontnak a következetes érvényesítése, a másik pedig az egyes szám első személyű perspektíva viszonya a mindenkori erkölcsi általánoshoz. A nehézség ez utóbbi összefüggésben abból fakad, hogy az erkölcsi törvények az általános szférájára vonatkoznak, vagyis az erkölcsfilozófia a Jónak azt a fogalmát igyekszik rögzíteni, ami

mindenkire és mindenkor egyformán érvényes. Ezzel szemben a fenomenológia a redukció mozgásában eleve lemond a külső nézőpont általánoságáról és a tudat csakis önmaga számára hozzáférhető adottságaihoz tér vissza. A tudat eredeti adottságai pedig az itt és a most, vagyis az én szférájához vezetnek vissza.

A fenomenológiai perspektívának, úgy gondolom, három közvetlen erkölcsfilozófiai vonatkozása van, és e három vizsgálati irány három középonti fogalom köré fog felépülni. Az első részben Kant kategórikus imperatívuszának fenomenológiai vonatkozásait vizsgálom, a másodikban a pillanat fogalmának heideggeri értelmezését, a harmadik részben pedig az alteritás problémáját Lévinas megközelítésében.

A KATEGÓRIKUS IMPERATÍVUSZ ÉS AZ ÖNCSALÁS TILALMA

MORALITÁS ÉS AUTONÓMIA

Úgy gondolom, Kant volt az első, aki erkölcsfilozófiájának alapvető fogalmi megkülönböztetéseivel tulajdonképpen azt írta körül, amit a bevezetőben fenomenológiai perspektívaként jellemeztünk. A moralitás és autonómia által meghatározott erkölcsfilozófiai beállítódás azt a feladatot rója az erkölcsi cselekvőre, hogy ne „kívülről” vegye a mércét cselekedete számára, hanem önállóan, független módon, erkölcsi énként cselekedjen. Röviden: hogy erkölcsi személyiség legyen. Személyiségnek lenni pedig csakis úgy lehet, ha a cselekvő nem az előre adott törvényeket követi aprólékos gondnal és nem tetteinek feltételeit és következményeit fontolgatja aggodalmas figyelemmel, hanem egy radikális „ugrással” behelyezkedik a számára lehetséges legsajátabb nézőpontba. Az erkölcsi cselekvés szempontjából ugyanis kizárólag a „belső” motívumok számítanak.

A „belső” meghatározásánál segítségünkre lehet a szabadság két fogalmának elválasztása: „Az *akarat* élőlények egyfajta oksága, amennyiben eszesek, a *szabadság* pedig ennek az okságnak az a tulajdonsága, hogy olyan idegen *meghatározó* okok nélkül is hatni tud, amelyek őt cselekvésre indítanák.”¹ Az idegen meghatározó okoktól való mentesség a szabadság negatív fogalma. A szabadság pozitív fogalma ezzel szemben arra épül, hogy a szabadság mint okság nem törvények híján való, hanem sajátos törvényszerűség jellemzi, az autonómia, vagyis öntörvényadás: „szabad akarat és erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz.”² Amikor erkölcsi cselekvőként behelyezkedünk a legsajátabb perspektívánkba, akkor tulajdonképpen a szabadság mindkét fogalma érvényesül. Függetlenné válunk

¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Raabe Klett. 1998. 65. o.

² Im. 65. o.

mindenféle külső meghatározó októl, nem csupán az érzéki késztetésektől és az ösztönös hajtórugóktól, hanem az előre adott és általánosan elfogadott törvényektől is. E függetlenedés pedig csakis a szabadság pozitív fogalma felé tett lépéssel válik lehetőséggé, vagyis annak belátásával, hogy a külső meghatározásoktól mentesülő akaratom önmagának ad törvényt. Itt azonban pontosabban kell fogalmaznunk: a fenomenológiai perspektíva számára az a lényeges, hogy nem a természet és nem is az engem körülvevő társadalom lát el törvényekkel, még csak nem is a bennem működő gyakorlati ész ad önmagának törvényt (ez még mindig egy általános etika külső szempontja lenne), hanem én adok magamnak törvényt itt és most. Kant természetesen nem áll meg ezen a ponton, hanem az önmagának törvényt adó szabadság mögött a gyakorlati ész meghatározó jelenlétét mutatja ki mint alapot, ami elvileg minden emberben ugyanolyan feltételek szerint működik. Számunkra azonban nem Kant alapvetésre irányuló törekvése és nem a gyakorlati ész fogalmának elemzése az érdekes, hanem az, ahogy a kanti autonómia fogalmán keresztül eljuthatunk a mindenkori én belső és független nézőpontjához.

Nagyon tanulságos ebből a szempontból, hogy erkölcsiségem tudatosulásának az élménye nem csupán a tisztelet érzéséhez, ehhez az egyetlen sajátosan erkölcsi érülethez kötődik, hanem a fenségeshez is. A másokban, és különösen az önmagamban felfedezett erkölcsi törvény tiszteletet ébreszt maga iránt. Az önmagamban felfedezett éréken-túli azonban nem csupán ezt a racionális és megosztható érzést idézi fel, hanem egy olyan érzést is, ami nem osztható meg más erkölcsi lényekkel, tehát ami csakis önmagamra vonatkozik, s ami ugyancsak az éréken túlival való szembesülésem pillanatához kapcsolódik: ez a fenséges érzése. A tiszta gyakorlati ész valódi mozgatórugója nem más, – írja Kant – „mint maga a tiszta morális törvény, amennyiben megéretteti saját érzékin-túli létezésünk fenségét.”³ Fordítva is fennáll az összefüggés: a fenséges minden tapasztalata érzékfeletti moralitásomra utal. Szemben a szép tapasztalatával, amihez az alapot önmagunkon kívül találjuk, magában a szép természeti dologban, a fenséges élményéhez az alapot csakis önmagunkban kereshetjük. „A fenséges tehát nem a természeti dolgokban rejlik, hanem csak elménkben, amennyiben képesek vagyunk tudatára ébredni önmagunk fölényének a bennünk lévő természettel és ezáltal a rajtunk kívüli természettel szemben is.”⁴ A fenséges egyrészt a végtelen elgondolni tudásával ébreszt rá arra, hogy én magam több vagyok, mint pusztán véges, érzéki lény (ez a matematikai fenséges élménye: a végtelen terek, pl. a határtalan csillagos égbolt tapasztalata), másrészt a természet tomboló

³ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Szeged, Ictus. 1998. 107. o.

⁴ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp., Osiris. 2003. 177. o.

erőinek tapasztalata bennem is erőt ébreszt arra, hogy kicsiségnek tartsak mindent, amihez korábban „aggodalmas törődéssel” ragaszkodtam. Az elmémben tehát egy olyan fölénnyre bukkanok, „amely a természetnek az ő mérhetetlenségében is felette áll”.⁵ Kant elemzéseinek fontos mozzanata, hogy a fenséges érzése, ami érzékfelettségem tudatának felébresztésével elvezet a bennem rejlő moralitás tudatosulásához, a reflektáló ítélőerő képességén alapszik, vagyis közvetlenül nem kapcsolódik sem az értelem valamely fogalmához, sem az ész egyik eszméjéhez. Személyes élmény tehát, ami ugyan bizonyos kultúráltságot feltételez – primitív és kultúrátlan emberek Kant szerint csak babonás félelmet éreznek a természet erői láttán, fenségest soha –, ám lényege mégis abban áll, hogy én magam, itt és most, szembe-sülve a természet végtelenségével és hatalmával, ráébredek arra, hogy több vagyok, mint pusztán természeti erőknek alávetett érzéki lény. Ez a felismerés azután elvezet a moralitás megsejtéséhez, de a fenséges tapasztalatában – szemben a tisztelet megoszthatóságával – mégis a saját, legbensőbb szabadságom, vagyis a fenomenológiai perspektíva moralitása jelenik meg.

A MORÁLIS TÖRVÉNY FORMÁLIS JELLEGE

Az autonóm szabadság elve a kategorikus imperatívuszban jut kifejezésre. „Ha elgondolok egy egyáltalában vett *hipotetikus* imperatívuszt – írja Kant –, nem tudom előre, mit fog tartalmazni: ezt csak akkor tudom meg, ha feltétele adott számomra. Ha viszont *kategorikus* imperatívuszt gondolok el, azonnal tudom, mit tartalmaz.”⁶ Mivel ez utóbbi semmilyen korlátozó feltételt nem foglal magába, ezért csupán a törvény általánosságát tartalmazza általában véve, vagyis tisztán formális. A kategorikus imperatívusz formalitásának azonban ugyancsak vonatkozása van a fenomenológiai perspektívára: a saját maxima általános törvényre emelése azt jelenti, hogy az én saját, itt és most végrehajtott, konkrét cselekedetemre és döntésemre kell vonatkoztatnom az általános törvényhozás lehetőségét. Természetesen ez semmiképpen sem jelent önkényt, sokkal inkább azt, hogy a törvény eredete a belső belátás, és a külső, általános törvény csak a belső, egyes szám első személyű döntés alapján válik lehetségessé. Ha a kategorikus imperatívusz nem tisztán formális előírás lenne, vagyis tartalmazna valamilyen feltételt, akkor megszűnne az autonómia, más szóval külső okok vennének részt az akarat meghatározásában. A heteronómia pedig egyszerűen a belső, fenomenológiai nézőpont feladását is maga után vonná.

A kategorikus imperatívuszhoz kapcsolódó talán leglényegesebb probléma az alkalmazás kérdése. Hogyan lehet egy teljesen általános és formális elvet

⁵ Im. 174. o.

⁶ Kant: *Az etika metafizikájának alapvetése*. I. k. 43. o.

egyedi esetekre alkalmazni, vagyis hogyan lehet a formális elv alapján cselekedni konkrét döntéshelyzetekben? A kategorikus imperatívusz nem kevesebbet követel meg tőlem, minthogy még a legjelentéktelenebb és leghétköznapibb erkölcsi dilemmáim esetén is olyan döntést hozzak, hogy a cselekedetemet meghatározó maxima általános törvényhozás alapjául szolgálhasson. Ez pedig nem kevés.

Kant tulajdonképpen két megoldást javasol erre a nyugtalanító nehézségre. i) Minden egyes esetben végiggondolhatom, hogy a maximám vajon szolgálhatna-e általános törvényhozás alapjául. Például a hazug ígélet esetén: „Nyomban ráeszmélek, hogy akarhatom ugyan a hazugságot, ámde egyáltalán nem akarhatom, hogy általános törvény legyen. Mert ilyen törvény alapján már nem is léteznének ígéretetek.”⁷ Vagyis önellentmondáshoz jutnék, mivel a hazug ígélet általános törvénné válásával maga az ígélet intézménye veszítené el értelmét, az ész tehát önmagával kerülne ellentmondásba. Ennek a nehézségnek a tisztázását szolgálja *A gyakorlati ész kritikájában* a gyakorlati ítélőerő tipikájáról szóló gondolatmenet. A gyakorlati ítélőerőnek át kell hidalnia a szakadékot az érzékfeletti morális törvény és az érzéki megvalósulás között, vagyis tartalommal kell kitöltenie a tisztán formális törvényt. Egyszerűen arról van szó, hogy az értelmünk segítségével végig kell gondolnunk, vajon az egyes cselekedet elképzelhető lenne-e általános természet-törvényként: ha igen, akkor helyes, ha nem, akkor morálisan helytelen. „A tiszta gyakorlati ész törvényei alatt álló ítélőerő szabálya így hangzik: kérdezd meg magad, hogy a szándékodban álló cselekedetet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akarod által lehetséges. ... Ha a cselekedet maximája nem állja ki a próbát, melyben összeméretik egy általában vett természet-törvény formájával, úgy a cselekedet erkölcsileg lehetetlen.”⁸ Nem azáltal döntünk tehát, hogy végiggondoljuk a következményeket, a helyzet ennél bonyolultabb és érdekesebb: a maxima és a törvény viszonyának *szemléletivé tételét* kell végrehajtanunk. Ha el tudjuk gondolni a cselekedetünket mozgató maximát olyan általános természet-törvényként, mint amilyenek a fizikai természetet uraló törvények, vagyis el tudunk gondolni egy olyan világot, amelyben e maxima olyan szigorú általánossággal érvényesül, mint például a tömegvonzás elve, akkor a cselekedet helyes.

ii) A másik megoldás az erkölcsi ítélőerő gyakorlása és nevelés általi élesítése. Röviden arról van szó, miképp válhat az erkölcsi cselekvés az ember életvitelévé? Az egyik lehetőség a tapasztalás, a másik a példákön keresztül történő nevelés és szoktatás. Ez utóbbinak az ábrázolására tesz

⁷ Im. 28. o.

⁸ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. I. k. 86-87. o.

kísérletet Kant *Az erkölcsök metafizikája* elemzéseiben. Már az erénytan metafizikai alapelemeinek rögzítése és kifejtése is pedagógiai szempontokat követ, az elemtant ugyanis dogmatikára és kazuisztikára osztja fel: a dogmatikai fejtegetésekben rögzíti és definiálja az erénykötelességeket (önmagunkkal szembeni teljes és nem teljes, másokkal szembeni teljes és nem teljes kötelességek aprólékos kifejtése), a kazuisztika ezzel szemben nem különálló és önálló rész, hanem az egyes kötelességek leírása után következő vitás esetek és érdekes példák bemutatása. Mivel a kötelességek nem egyértelműen rögzítettek, hiszen saját magunkból kell őket kifejtelnünk, éppen ezért gyakorlásra van szükségünk. „Az etika ... bizonyos játékeretet biztosít nemteljes kötelességeinek, ezért elkerülhetetlenül olyan kérdésekhez vezet, amelyek az ítélőerőt annak eldöntésére szólítják fel, hogy az egyes esetekben miként alkalmazandó valamely maxima. ... A kazuisztika tehát nem tudomány, és nem is a tudomány része, mert ez dogmatika volna; nem annyira annak a tana, miként kell *megtalálni* valamit, mint inkább annak *gyakorlása*, hogy miként *keressük* az igazságot.”⁹ A nehezen eldönthető példák¹⁰ felsorolása tehát annak a gyakorlásnak az elmélyítésére szolgál, amivel az erkölcsi kötelességek játékerén belül egyre pontosabban tudunk ítélni.

AZ ÖNCSALÁS HAJLAMA MINT GYÖKERES ROSSZ

Az eddig felsorolt nehézségek tulajdonképpen pragmatikus problémák. Az a kérdés, hogy a formális törvény hogyan alkalmazható egyedi esetekre, valójában nem érinti magának a törvénynek a lényegét. Az időződő Kant azonban ráébred, hogy a gyakorlati törvény formális és belső jellegével kapcsolatban nem csak pragmatikus problémák merülnek fel. Mivel ez a morális álláspont a cselekvőt radikálisan ráutalja a saját, egyedi, belső szabadságának felfedezésére, ezért a cselekedetnek valójában soha nem is lehet külső kritériuma. Semmi olyan eleve adott és rögzített külső mérce nem létezhet, amihez a cselekedetem erkölcsiségét igazíthatnám, és amin a döntésem helyessége lemérhető lenne. Ennek az a pozitív oldala, hogy egyedül így érvényesülhet a szabadság és csakis ezáltal biztosítható a tényleges erkölcsi autonómia, a negatív oldala viszont az öncsalás veszélye.

⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Bp., Gondolat. 1991. 526. o.

¹⁰ Például az öngyilkosság tilalma az önmagunkkal szembeni teljes kötelesség egyik példája. A kötelességet bemutató fejezet azonban olyan kazuisztikus kérdésekkel zárul, amelyek erőteljesen megkérdőjelezzik az öngyilkosság tilalmának általános érvényét. Például: „Egy nagy, nemrég meghalt uralkodónál bűnös szándéknak tudhatjuk-e be, hogy gyorsan ható mérget hordott magánál, vélhetően azért, hogy ha az általa személyesen irányított háborúban fogságba esne, ne legyen kénytelen kiváltásának feltételeibe beleegyezni, amelyek államát hátrányosan érinthetnék?” Im. 538. o.

Mivel nincs külső kritérium, csakis belső, ezért elhitethetem magammal, hogy a cselekedetem erkölcsös, noha esetleg rejtett önzés, hiúság vagy valamilyen más motívum irányítja. Hajlamosak vagyunk az „erkölcsiség édes látszatába”¹¹ ringatni magunkat, jóllehet a felszín mögé hatolva könnyen felfedezhetnénk az önmagunknak való hízélgés csapdáját.

Az érzéki hajlamok ellen nem túl nehéz felvenni a harcot, hiszen az érzéki készítéseket viszonylagos biztonsággal lehet azonosítani. Az erkölcsiségre sokkal nagyobb veszélyt jelent a nem az érzékiségből, hanem az önszeretetből, önféltésből és kényelemből származó hajlam az öncsalásra. Ez pedig nem származtatható a véges érzékiségből, hanem magában az akaratban rejlik. Az öncsalásra való hajlam különösen az olyan erkölcsi alapállással szemben jelent veszélyt, mint amilyen Kanté, amely a belső szempont alapzatán határozza meg erény és bűn fogalmait: a cselekedeteinkben „munkálkodó törekvéseket közelebből megvizsgálva ... egyre-másra drágálatos önmagunkra bukkanunk”.¹² A korai írásokban ez a veszély kiküszöbölhetőnek tűnik. Eredete az ember alkati gyengesége és az, hogy eszes lényként egyszersmind érzékiséggel is meg van áldva. Kant ekkor még kétségtelenül bizakodó abban a tekintetben, hogy a kötelesség elve alkalmazható a pragmatikus problémák ellenére, és abban a tekintetben is, hogy az emberi gyengeség a gyakorlati ész törvényének feltárásával és a morális ítélőerő megerősítésével megszüntethető.

A kései írásokban azonban ezt a bizakodó hozzáállást felváltja egy sötétebb árnyalatú gyanú. *A vallás a pusztá ész határain belül* lapjain az a kép bontakozik ki előttünk, hogy a morális véték és a bűn eredete nem abban keresendő, hogy az ember testi és érzéki természete kiküszöbölhetetlenül befolyásolja döntéseit és morális tekintetben elgyengíti. Nem az érzéki meghatározottság áll szemben a szabad öntörvényadással, hanem – és ez a kései Kant egyik legmeghökkenőbb gondolata – a bűn eredete valamiként magához a szabadsághoz tartozik. Bennünk magunkban, ebben a legbelőbb fenomenális perspektívában, vagyis saját szabadságunkban rejlik a bűnre való hajlam és nem a test, vagy az ösztönök hatására jön létre. Tulajdonképpen már a bűn áthárítása az érzékiségre is az öncsalásra való hajlam kényelmes megoldása, hiszen testi alkatunkért legkevésbé mi magunk vagyunk felelősek. A rossz eredete így nem más, mint hajlam önmagam megtévesztésére és arra, hogy jobbnak tűnjek fel önmagam és mások szemében, mint amilyen valójában vagyok.

Kant szerint nem menthetem fel magam a bűnre való hajlamom alól sem avval, hogy az érzékiségre, vagyis állatiságomra hivatkozom, sem avval,

¹¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. I. k. 46. o.

¹² Im. 34. o.

hogy valamiféle gonosz ész, vagyis teljességgel rossz akaratot feltételezek magamban. Az egyik feltevés túl keveset, a másik túl sokat tartalmaz. A valódi helyzet ehhez képest az, hogy az emberben ugyan megvan a hajlam a jóra, de mivel a moralitás gyakorlása során nem támaszkodhat külső kritériumokra, csakis saját magára, vagyis belső ítélőszékére, ezért gyengeségénél és önszereteténél fogva *saját cselekedeteinek moralitásával kapcsolatban megtéveszti magát*. „Az emberi természet gonoszsága tehát nem tulajdonképpen gonoszság ... hanem inkább a szív eltévelyedtségének ... nevezhetjük.”¹³ A legfőbb probléma az erkölcsiség fenomenológiai perspektívájából adódóan tehát az öntudatlan, vagyis hajlammá váló öncsalás: a szív eltévelyedése. Ezt Kant a következőképpen foglalja össze: a bűn jellegéhez hozzátartozik „az emberi szív ama bizonyos álnoksága (*dolus malus*), hogy saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát, s ha a cselekedetéből nem következik a rossz, ami pedig a maximák alapján könnyen megtörténhetnék, nem nyugtalankodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja.”¹⁴ Vagyis felfogom ugyan szabadság, kötelesség és erkölcsi törvény összetartozását, ám „rózsaszín ködön keresztül”¹⁵ látom a saját cselekedetemet. Ez az öncsalás az a gyökeres rossz az emberben, amiből minden egyéb vétek és bűn származik.

AZ ÖNCSALÁS IDŐISÉGE

Fenomenológiai szempontból nem csak a belső motívumok félreismerése és a valódi mozgatórugókra vonatkozó öncsalás jelenti a veszélyt. Az öncsalásnak – ami úgy tűnik, hogy az egyes szám első személyű perspektíva legfenyegetőbb és legalapvetőbb veszélye – van egy idői aspektusa is. Nem csak megtévesztem magam és rózsaszín ködön keresztül látom a cselekedeteimet, a „szív eltévelyedése” abban is megnyilatkozik, hogy például nem teszem meg azt, amit meg kellene tennem, mert azzal hitegetem magam, hogy „még van rá idő, máskor majd esetleg jobb lesz, most nem a legalkalmasabb a pillanat,” stb. A fenomenológiai perspektívából tekintett erkölcsi viselkedés számára ugyanis nem csupán az a lényeges szempont, hogy – Kant megfogalmazásában – a maxima általános törvényként érvényesülhessen, hanem az is, hogy a cselekvés akkor történjen meg, amikor meg kell történnie. Ne később és ne korábban.

Ezt az idővonatkozást a pillanat fogalmának heideggeri értelmezésén keresztül fejthetjük ki. A pillanat (*Augenblick*) sajátos jellege talán a leg-

¹³ Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. Bp., Gondolat. 1974. 167. o.

¹⁴ *Im.* 168. o.

¹⁵ *Im.* 169. o.

könnyebben a tulajdonképpeni-nem-tulajdonképpeni egzisztálás szembeállítására mentén érthető meg. Ha viszont ez utóbbi fogalom pár értelmére kérdezzünk, akkor azonnal a mindenkori én perspektívájába kerülünk. A fenomenológiai perspektíva felvétele nélkül valójában nincs is értelme a tulajdonképpeniség fogalmának. Ez már a definícióból is kiderül: „A *tulajdonképpeniség* és *nem-tulajdonképpeniség* létmódjai ... azon alapulnak, hogy a jelenvalótlétet általában a mindenkori enyémvalóság határozza meg.”¹⁶ Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy a tulajdonképpeniség bármilyen formája, például a közösségben létezés tulajdonképpenisége, csakis a mindenkori én tulajdonképpenisége alapján lehetséges. Vagyis mindenkori én magam vagyok az, akinek a létéről van szó, az enyémvalóság – a fenomenológiai perspektíva – felől megközelített létező az, aki „létében képes önmagát ’megválasztani’, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem, vagy csak ’látszólag’ elnyerni.”¹⁷ A jelen gondolatmenet szempontjából érdemes kiemelni a sok szálon futó elemzés egyik középponti motívumát: a pillanat és a tulajdonképpeniség értelmét egyaránt akkor vagyunk képesek felfogni, ha megértjük, mit jelent az enyémvalóság, vagyis a mindenkori én magam perspektívája.

Az időiség tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni aspektusainak szembeállítására a következőképpen néz ki: a múlt, jelen, jövő hármasságának megfelelő tulajdonképpeni időformák az ismétlés, a pillanat és az előrefutás, a nem-tulajdonképpeni formák pedig a felejtés, a meg-jelenítés (*Gegenwärtigen*) és a várás. Az autentikus formák közös és meghatározó mozzanata az elhatározottság fenoménje. „Az elhatározottság előlegzéséhez hozzátartozik egy jelen, amelynek megfelelően valamely döntés a szituációt feltárja. Az elhatározottságban nem csak hogy visszahozzuk a jelent gondoskodásunk legközelebbi tárgyában való szétszórtságából, hanem egyben a jövőben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni időiségben tartott, tehát a *tulajdonképpeni jelent* nevezzük *pillanatnak*.”¹⁸ A pillanat ezek szerint az elhatározottságban átélt és vállalt, vagyis választott jelen szituáció. Más szóval a nem-kitérés a helyzetből adódó követelményekkel szemben. A filozófia természetesen nem képes megmondani, hogyan legyünk benne a pillanatban, és hogyan egzisztáljunk autentikusan. Ez ugyanaz a probléma, mint hogy Kanttól sem várhatunk útmutatást arra vonatkozóan, hogyan működtessük gyakorlati ítélőerőnket, vagyis miként alkalmazzuk a formális törvényt egyedi esetekre.

A pillanat értelmezése Heideggernél is csupán negatívan lehetséges. Nem lehet megmondani, hogyan legyünk benne tulajdonképpeni módon a pillanatban, de nem is mondhatja meg senki, hiszen a fogalom értelmében

¹⁶ Heidegger: *Lét és idő*. I. k. 141. o.

¹⁷ *Im.* 141. o.

¹⁸ *Im.* 553-554. o.

a tulajdonképpeniség a mindenkori enyémvalósághoz, vagyis a mindenkori egyes szám első személyű fenomenológiai perspektívához tartozik. Tehát a saját tulajdonképpeniségem módját kizárólag én magam találhatom meg, senki nem mondhatja meg, miben áll az én tulajdonképpeniségem. Ez a paradox viszony így csak negatívumokban fejeződhet ki, olyan felszólításokban, amelyek azt mondják meg, mit ne tegyek. Kantnál így jelenik meg a formális imperatívuszhoz tartozó negatív parancs: „ne csald meg önmagad cselekvéseid motívumainak tekintetében”. Ennek a heideggeri tulajdonképpeniségre vetített megfelelője így hangzanék: „ne szóródj szét az akárki állapotába”. Ha pedig az egzisztálás idővonatkozásainak tekintetében vesszük, akkor így: „ne térj ki a pillanat elől és ne halogass”. Ezek a negatív felszólítások, amelyek egyébként ebben a formában sem Kantnál, sem Heideggernél nem fordulnak elő, a fenomenológiai szempontból értelmezett bűn lehetséges forrásairól tudósítanak.

A pillanat és a szituáció elvétele kétféleképpen lehetséges: valami olyasmit teszek, amit csak ez egyszer, fél-akaratból engedek meg magamnak, s amit nem vagyok képes teljes szívvel igenelni. Illetve nem teszek meg valamit, amit a pillanat megkövetelne, inkább húzom az időt, kibúvót keresek és menekülök a döntés elől. A halogatást ugyanúgy nem lehet affirmálni, ahogy a fél-akaratral végrehajtott tettet sem. A halogatás mögött az az öncsaló gondolat rejtőzik, hogy még rengeteg időm van, s hogy azt, amit esetleg most elrontok, majd később helyrehozom abban a végtelen és üres időben, ami még előttem áll. Kertész Imre hasonló összefüggésben fogalmazza meg az illuzórikusan tág jövő és a pillanat viszonyát. „Nem élek elég radikálisan. Úgy élek, mintha az öröklét várna, s nem a teljes megsemmisülés. Vagyis jövőm rabságában élek, s nem halandóságom végtelen szabadságában.”¹⁹

ÖNCSALÁS AZ ALTERITÁSBAN

Mindeddig arra a meglehetősen nehéz és kockázatos feladatra vállalkoztunk, hogy absztrakt módon külön tartsuk az egyes szám első személyű perspektíva etikai vonatkozásait az általános erkölcsi elvárásoktól. Könnyű lenne most egyetlen ugrással az általánoshoz fordulni, és immár a másikkra vonatkozó, „külső” követelményekről beszélni. Ebben a részben azt próbálom megmutatni, hogy fenomenológiai perspektíva az általánosba való kilépés előtt, már önmagában is tartalmaz utalást a másikkra.

Lévinas alteritásra vonatkozó gondolatainak egyik legfontosabb belátása az, hogy *a fenomenológiai perspektíva másikkra még nem az etikai általános másikkra. Az interszubjektivitás fenomenológiai elmélyítésében Lévinas*

¹⁹ Kertész Imre: *Gályanapló*. Bp., Magvető. 1992. 323. o.

megmutatja, hogy a másik mássága mindig kibújik az énből eredő totalizáló, vagyis megértésre és uralásra irányuló tendenciák alól. A másik megjelenésekor nem egy fenomén bukkan fel, nem egy fizikai jellemzőkkel leírható test kerül a látóterembe, hanem az arcon keresztül egy olyan végtelen dimenzió nyilatkozik meg, amit sohasem tárgyasíthatok egészen. A jelen gondolatmenet szempontjából azt kell hangsúlyoznunk, hogy Lévinasnál az én és a Másik szemtől szemben viszonya megelőzi a harmadik személyű, külső, általános perspektívát. A harmadik személy megjelenése felrobbantja az én-te viszony eredeti közvetlenségét, a harmadik megjelenésével ugyanis kialakul az a külső perspektíva, ahonnan a mérték, a törvény, a szabály és egyáltalán az általános elnyeri az értelmét. A szemtől szemben viszony tulajdonképpen még megmarad a fenomenológiai perspektíván belül: a Másik ugyanis *a számomra jelenik meg, itt és most*, mindenféle törvényt, szabályt és mértéket megelőzően, abszolút másságában, vagyis egy arc feltárulkozása-ként. Nem úgy bukkan fel számomra, ahogy általában az emberek meg szoktak jelenni az átlagos és közömbös semlegességben. Abszolút egyediségének szabálytalan és váratlan feltárulása ugyanis szinte felrobbantja tudatom nyugalmas szemlélődését.

Ebben a szemtől szemben viszonyban mutatkozik meg a Másik teljes alteritása. Az alteritás pedig csakis a fenomenológiai perspektíva felől, vagyis számomra, itt és most válik „tapasztalhatóvá”, hiszen ha ezen kívül helyezkednék, akkor azonnal a harmadik személyű, külső, objektív nézőpontba kerülnek, onnét pedig egyenlő mérce alá esnek a személyek, vagyis éppen az alteritás válik láthatatlanná. Az eredeti szemtől szemben viszony meghatározó jellemzője Lévinas szerint a felelősség fogalma: ez azonban nem jogi felelősség (felelős vagyok az elkövetett tetteimért és döntéseimért), nem is a tágabb értelemben vett szociális felelősség (felelős vagyok a rám bízott emberekért és értékekért), hanem etikai felelősség, ami azt jelenti, hogy „állandóan *felelek* a Másik eredendő szólítására”. Eddigi gondolatmenetünk összefüggésbe állítva ez a belátás a következőt jelenti: nem lehetek közömbös a másik szólításával szemben, a felelősség nulla foka ugyanis nem egy természetes, semleges, nyugalmi állapot, hanem közöny a Másikkal szemben.

Visszatérve eredeti problémánkhoz: az öncsalás a másikhoz fűződő viszonyomban is megjelenik, ugyanolyan észrevétlenül, ahogy a többi esetben. Az öncsalás az alteritás vonatkozásában a felelősség fel nem ismeréséből fakad. Elhitetem magammal, hogy különálló, önálló és önmagamnak elégséges szubjektum vagyok, ám ha ilyen lényként gondolok önmagamra, akkor óhatatlanul belecsúszok abba a kényelmes illúzióba, hogy közömbösen szemlélhetem a körülöttem zajló világot. Lévinas azt igyekszik megmutatni, ráadásul fenomenológiai eszközökkel, hogy a fenomenológia által tételezett tudat, illetve jelenvalólet sohasem lehet önmagának elégséges

szubjektum. Az öntudat konstitúciója valójában már feltételezi a Másikat, önmagamról való tudatom ugyanis kizárólag az alteritással való találkozásból eredhet. Ez a találkozás egy olyan múltra utal, ami Lévinas sokértelmű kifejezésével szólva, soha nem volt jelen, hiszen – és ez itt a döntő belátás – a tudat, ami intencionálisan tárgyivá tud tenni jelenségeket és más lényeket, maga is ebben az eredeti találkozásban jött létre.

A másikkal szembeni felelősség tehát nem csak az eredeti megszólításra adandó felelet kényszerében áll, a felelősség értelméhez egy tilalom is tartozik: *nem lehetek közömbös a Másik iránt*. Az alteritással kapcsolatos öncsalás abban áll, hogy nem veszek tudomást a felelősségről és a közönnyel szenvedést okozok. A szenvedés okozása ugyanis nem más, mint a másik abszolút alteritásának tagadása és az én önállóságának, függetlenségének és hatalmának igénylése. Az öncsalás ebben az esetben természetesen nem feltétlenül szándékos megtévesztést és a szenvedés tudatos okozását jelenti. Az öncsalás természetéhez tartozik, hogy a cselekvő tudatos szándéka nélkül történik meg: kényelmesebb nem észre vennem, hogy az önmagamra figyelemmel, a közönnyel és a semleges távolságtartással esetleg szenvedést okozok.

A fenomenológiai perspektívába helyezkedve tehát olyan morális vonatkozások jelennek meg, amelyek az „itt és most” helyzetből adódnak. Semmilyen külső és általános erkölcsi mércét nem kell feltételeznünk, ezen kívül nem is kell a tudat valamiféle intencionális alapzatára építenünk, hogy megpillantsuk e belső nézőpont közvetlen moralitását. Az epokhé következetes alkalmazása azt mutatja meg, hogy a fenomenológiai perspektívából tekintett véték és bűn minden formája valamiként arra a hajlamra vezethető vissza, hogy cselekedeteim valódi indítékainak tekintetében megcsaljam önmagam.